"Temor e orgias": dimensões antissincréticas no arquivo missionário novecentista (Timor Leste, *c.* 1910-1974)[1]

Frederico Delgado Rosa
Universidade Nova de Lisboa

Se a magnitude e a complexidade do arquivo e do contexto missionários em Timor Leste, nomeadamente no século XX, não autorizam a elaboração de retratos generalizadores do discurso e da práxis dos múltiplos agentes católicos em questão, um risco inverso pode recair sobre as tentativas de demarcação cronológica que porventura acentuem excessivamente as transições significativas. Pode nesse caso obliterar-se de forma inadvertida a continuidade de motivos ou de práticas, a persistência de sensibilidades que, sendo em qualquer caso individuais, podem ser também reflexo de processos de reprodução cultural (ou mesmo de resistência à mudança) no seio da igreja. Em particular, há indícios de que, no caso português, e em particular no de Timor colonial, seja perigoso historicamente tomar o Concílio Vaticano II como impreterível ponto de referência no sentido do abandono do eurocentrismo religioso e de uma maior abertura às interpenetrações locais. Certamente houve entre os missionários católicos representantes e praticantes convictos das novas orientações (com todas as ambivalências associadas às mesmas, bem entendido, já que a fronteira é com frequência muito ténue entre inculturação e intolerância (Stewart & Shaw, 1994:11). Por outro lado, a ideia do diálogo intercultural e mesmo da interseção religiosa entre o cristianismo e as expressões religiosas locais não foi tão novidade assim; remonta no mínimo aos princípios da missiologia das primeiras décadas do século XX, que na verdade já vinham do XIX.[2] Isto para dizer que o presente artigo pretende, sob a forma de ensaio antropológico, identificar alguns vetores de continuidade conservadora que, em diferentes períodos, contornaram no terreno as diretivas missiológicas, ora através de uma práxis paradoxal, ora através de um discurso, também ele, violento.

O meu enfoque deve ser entendido não com o objetivo de evocar de forma circunscrita no tempo e no espaço uma alegada mundivisão missionária, mas somente uma característica ideológica recorrente, que identificarei como antissincrética, uma espécie de "isoglossa"[3] suscetível de ser detetada em diversas comunidades missionárias no contexto timorense, regulares ou seculares, e em diversos tempos da igreja católica de Novecentos. Demonstrar em definitivo quem, quando e exatamente em que contextos mobilizou no terreno essa postura

antissincrética exigiria da minha parte a prossecução, por muitos anos, de uma pesquisa que sou forçado a deixar mais propriamente como embrionária, mas esperando que este resultado a um tempo magro e ambicioso possa suscitar reparos ou ideias a quem prossiga trabalhando sobre os contextos português e timorense.

Exceção ou exemplo? Diatribes do Superior das Missões de Timor

O exercício porventura mais delicado de toda a empresa antropológica em Timor, de reconstituição histórica das condições culturais pré-coloniais e em particular da “religião”[4] autóctone, recebeu em 1931, pela pena do então Superior das Missões, padre Abílio Fernandes, uma solução que faz lembrar o ovo de Colombo, num pequeno livro intitulado *Esboço histórico e do estado atual das Missões de Timor*, destinado a figurar, entre muitos outros de todas as partes do Império, no pavilhão português da Exposição Colonial de Paris desse mesmo ano. Em face da sua própria ignorância da documentação do século XVI, sugeria, como óbvia, a seguinte solução heurística:

> podemos, no entanto, reconstituir com bastante exatidão esse estado primitivo, se aceitarmos, como moeda corrente dessa já afastada época, atos de selvagismo que ainda hoje se praticam em segredo nos reinos mais afastados de Díli e sobretudo nos reinos onde a ação evangelizadora do missionário menos se tem feito sentir (Fernandes, 1931:15).

Este método comparativo de senso comum assentava no pressuposto do conservadorismo da sociedade nativa, e por conseguinte da continuidade multissecular de certas tradições, mesmo quando supostamente erradicadas por ação portuguesa. Queria o missionário sugerir que toda a religiosidade dos timorenses “se resumia ao temor dos espíritos”, em particular dos mortos, faltando-lhe a componente moral que só o cristianismo trazia. Apesar de se tratar de um culto dos antepassados, era o medo das suas intromissões malfazejas no mundo dos vivos, e não o amor aos parentes falecidos, que determinava a realização de sacrifícios, destinados pois a aplacá-los. Quanto mais elevado o estatuto social do morto, maior o número de animais sacrificados, começando logo no funeral, transformado em “bacanal imunda”. Para choque garantido dos seus leitores na metrópole, o padre Abílio Fernandes não se coibia de evocar, sem fontes e sem esclarecimentos adicionais, uma realidade que não era decididamente do seu tempo: a dos sacrifícios humanos por morte de um *liurai*, cujo cadáver “não podia descer só à sepultura”. E a completar “o quadro que se ofereceu à vista do padre Taveiro ao pôr pé na ilha de Timor”, o autor subordinava outras componentes da “religião” local ao omnipresente medo dos mortos, e em particular a conservação, nas casas sagradas, de “qualquer objeto usado pelos antepassados” (Fernandes, 1931:20-22).

Perante esta vinheta introdutória, tão dramática no seu etnocentrismo, cabe perguntar desde logo se ela reflete uma dimensão ideológica suscetível de recorrências. Admitindo essa hipótese, podemos questionar-nos se esse tipo de discurso missionário, caracterizado por uma dicotomização assaz radical, tem o seu lugar no cômputo da antropologia colonial portuguesa em Timor Leste no século XX. Dito de outra forma, aquilo que, na ótica missionária, não é mera leitura cultural e histórica, mas palavra e ação evangelizadoras, é suscetível de ser lido como etnografia ou antropologia católica? Não se trata, repito, de esgotar as respetivas variantes, mas de explorar uma vertente das mesmas que creio ser especialmente expressiva. Sem prejuízo das múltiplas dimensões do fenómeno missionário, a nossa pergunta começa a ganhar também foros de historiografia da antropologia: em que medida se dissociam ou se confundem, nessas etnografias ou antropologias católicas intolerantes, o momento colonial cristão e a realidade pré-colonial *pagã*? Eis, em todo caso, o assunto de que me ocuparei no presente artigo, dedicado às categorias dos próprios missionários, com as suas correspondentes ações evangelizadores, salvaguardados, como já referi, os riscos de generalização, nomeadamente para o século XX, até ao final do regime ditatorial português do Estado Novo (1926-1974). Trata-se então de encarar certa literatura missionária como sendo, a seu modo, um contributo antropológico para o dilema da interação religiosa em contextos coloniais, que no caso de Timor Leste adquire matizes peculiares, desde logo pela antiguidade do contacto. É portanto através de peças escolhidas do arquivo missionário que focarei o problema da interpenetração histórica entre os dois universos. O desafio maior está em compreender a negação (mais do que a própria rejeição) de qualquer forma de sincretismo resultante da longa interação entre o cristianismo e a "religião timorense".

De resto, esse discurso católico representa por si só, se não metade, pelo menos uma parte significativa da equação histórica, não apenas como antropologia, mas como teologia, e por conseguinte tem de ser forçosamente tido em conta na avaliação do significado dos fenómenos religiosos nativos de influência cristã. De uma forma ou de outra, o presente artigo é suscetível de exemplificar, ou mesmo alargar, as nossas classificações teóricas dos "encontros indígenas com o Cristianismo missionário". (Lindenfeld & Richardson, 2012). O olhar pejorativo do padre Abílio Fernandes, para quem tudo *in illo tempore* se resumia a "temor e orgias", será apenas o caso extremo duma tendência mais abrangente no contexto missionário de Timor no século XX? (1931:23)

Ignoto Deo: missiologia e etnologia em Timor

A negação de qualquer ponto de contacto entre a “religião” timorense pré-colonial e o cristianismo revela bem que foi conturbada a chegada a Portugal, e por conseguinte a Timor, dos ventos da missiologia, a ciência das missões, de que era ramo importante a etnologia. Ainda nos anos 1930, uma boa parte do clero português revelava-se muito refratária às teorias dos missiólogos (católicos, bem entendido) que, sem terem passado pelas provações do terreno e sem conhecerem as idiossincrasias dos povos, vinham definindo princípios e métodos de maior aproximação dos missionários aos costumes locais, como se fosse superficial o conhecimento dos mesmos até à data. Sucede que a missiologia, geradora no plano internacional de congressos e cursos universitários, exposições, conferências e publicações as mais variadas, era apadrinhada por ninguém menos que Pio XI, “o Papa missionário”, o que exigia um apaziguamento (Capela, 1934:853). O próprio bispo de Macau, D. José da Costa Nunes, viajou à Europa no ano seguinte com o propósito deliberado de encontrar “alguns dos mais autorizados propagandistas das modernas ideias missiológicas”, para poder assim “desfazer preconceitos correntes” (Goulart, 1933:366; ver Goulart 1932). Regressado ao Oriente, publicou no boletim da diocese um artigo destinado a ajudar os seus missionários a abraçarem a nova tendência. Tratava-se aliás de trazer para a modernidade a mais antiga tradição evangelizadora da Igreja, do próprio São Paulo quando fora buscar para tema da sua pregação o altar dos atenienses a um deus desconhecido: “pois esse Deus, que vós adorais ignorando quem seja, é o Deus que eu vos anuncio”. O missionário do século XX devia proceder da mesma forma, agora com o auxílio da etnologia.

Embora de âmbito geral, o artigo do bispo, assinado com as iniciais C.N., mexia profundamente com a história de Timor, marcada por episódios missionários francamente agressivos na forma de lidar com a “religião” nativa. O padre Abílio Fernandes sem dúvida que vinha sendo responsável, enquanto Superior das Missões de Timor, por uma política pouco missiológica de destruição sistemática dos elementos mais tangíveis da “religião timorense”, em particular as famigeradas relíquias dos mortos e demais objetos *lúlic* conservados nas casas sagradas, *uma lúlic* em Tétum. Em voga durante o ressurgimento missionário dos finais da Monarquia, essa prática tinha decaído com a própria decadência das missões na Primeira República – de que ainda voltarei a falar –, mas foi efetivamente retomada em maior escala na ditadura, sem que as palavras de D. José da Costa Nunes tenham propriamente invertido tal tendência. Na verdade, os missionários que assim procediam tudo lhe relatavam nas cartas enviadas para Macau.

E foi neste contexto, complexo na doutrina e ambíguo na prática, que desembarcou em Timor, em setembro de 1932, um missionário cujos escritos explicitamente etnográficos fariam a diferença num quadro de relativa pobreza. Não sendo embora o único, nem o primeiro a produzi-los, Ezequiel Pascoal foi sem dúvida o que mais persistiu nessa via. Colocado inicialmente na missão de Manatuto, tinha seis meses para aprender a língua local, o Galóli, após os quais seria examinado por um júri de missionários mais antigos; foi contudo de sua iniciativa que, "com igual empenho, ia esquadrinhando, ao mesmo tempo, costumes e superstições gentílicas da região". (Pascoal, 1967:13) Deixou ele mesmo testemunho da "relutância" oferecida às suas pesquisas em matéria de *paganismo*, ou pelo menos "um certo acanhamento da parte de quem informa" (Pascoal, 1936a:17, 1967:15-17). Mas o cristão que cuidava nesses primeiros anos do seu cavalo "já tinha sido *mátandóoc*", um especialista ritual que o missionário definia como um "misto de curandeiro, arúspice e feiticeiro". Tornou-se tal personagem o informante por excelência de Ezequiel Pascoal, que só muitos anos mais tarde, contudo, lhe prestaria o devido tributo (Pascoal, 1967:9, 13).

Nas suas próprias palavras, a etnografia destinava-se a "colher preciosos elementos que ajudem a definir, para melhor a formar, a alma ingénua e crédula mas boa do povo timorense" (Pascoal, 1949:14). Ezequiel Pascoal sem dúvida abraçou a ideia de que o missionário não devia converter sem ao mesmo tempo estudar. Do ponto de vista missiológico, isso implicava procurar Deus na "religião" nativa e desde logo aceitar que era possível encontrá-Lo – em maiúscula, entenda-se – algures perdido numa teia de representações *pagãs*. Esta católica tarefa revestia-se porém, no caso de Timor em concreto, duma complexidade antropológica e histórica bem maior do que tinha consciência o missionário. É o que veremos de seguida.

***Maromak* e a decadência da religião primitiva**

Os missionários portugueses em Timor, e nomeadamente a geração que produziu nos finais do século XIX os primeiros dicionários conhecidos, bem como catecismos e breviários católicos em línguas nativas, introduziram em Timor as palavras portuguesas *Diabo* e *Inferno*, mas não esta outra, *Deus*, para a qual encontraram tradução nativa, com destaque para o vernáculo tétum *Maromak* (Silva, 1889).[5] Significa isto que, antes de assim o preconizar a moderna missiologia, já se admitia a possibilidade de encontrar esse elo com a fé *pagã*. Tal não é de espantar, uma vez que o degeneracionismo bíblico, ofuscado embora pela ascensão do evolucionismo, se manteve no século XIX como mundivisão alternativa, segundo o qual os povos *selvagens* ou *bárbaros* eram descendentes

perdidos dos filhos de Noé, cujas religiões decaídas eram restos patéticos e adulterados das primevas revelações de Deus ao homem. Em Timor, tratava-se portanto de recuperar ao menos uma palavra, a mais importante de todas, que teria sobrevivido nesse longo processo de degradação: “da divindade, do Espírito Bom, [o timorense] parece ter única e simplesmente o vocábulo: Marômac, Na'in Marômac (Deus, Senhor Deus)” (Andrade, 1920:348).[6]

Ora, quando o bispo de Macau, em 1934, lançava aos seus homens o desafio de procurarem Deus nas religiões nativas, estava justamente a retomar o argumento de uma “religião natural” ou “revelação primitiva” que teria sido “deformada no andar dos séculos por mil superstições” (Nunes, 1934:462). O universo católico, e missionário em particular, estava já entretanto marcado por uma atualização do velho paradigma degeneracionista, sobretudo através da difusão das ideias do padre austríaco Wilhelm Schmidt (1910), muito influenciado por sua vez pelo antropólogo escocês Andrew Lang (1898). No plano internacional, havia agora como que uma predisposição dos missionários etnógrafos para a identificação, nos mais variados contextos *selvagens*, de um “ente supremo” que partilhava características morais e demiúrgicas do Deus monoteísta. Surgia muitas vezes, é certo, numa atmosfera animista que tendia a privilegiar espíritos menores e “imorais”, entendendo-se que, na maior parte dos casos, a importância dessa divindade decaíra efetivamente em favor de seres espirituais mais envolvidos na mesquinhez dos quotidianos humanos. Já Andrew Lang equacionara essa relação em 1898: “quanto mais animismo, menos deísmo” (Lang, 1899:1016; 1898). E o padre Ezequiel Pascoal ecoava essa fórmula poderosa e muito difundida, ao escrever meio século depois: “o pagão timorense é animista. De Deus tem apenas uma ideia muito vaga” (1949:12).

Devemos ter em conta a especificidade da leitura degeneracionista dos missionários, para quem os timorenses se tinham *afastado* de Deus ao longo dos séculos, antes mesmo da chegada dos portugueses. Ainda que o não tivessem esquecido por completo, reconhecendo nele o criador dos homens, encontrava-se cabalmente excluído da vida ritual, ou no melhor dos casos o seu nome soltava-se-lhes da boca num momento de aflição. “O nome de Deus”, escrevia o padre Ezequiel Pascoal em 1949, “seja qual for a designação que Lhe deem, nunca é invocado, que eu saiba, em qualquer estilo. Vê-se, portanto, que, na mentalidade do indígena, Ele é um ser à parte” (12). Não é, pois, de estranhar que os primeiros escritos explicitamente etnográficos do missionário, na década precedente, enveredassem logo por um domínio de investigação que, pelo menos à primeira vista, nada tinha que ver com esse “ente supremo” tão apagado.

Trata-se de dois artigos publicados em 1936 no boletim da diocese, com o mesmo título e tema, "A medicina sagrada do feiticeiro timorense". Apenas estariam em causa "ridículas superstições" sobre as causas das doenças e os modos de as curar. Estavam visivelmente em causa os especialistas rituais designados em Tétum por *matandóoc*; e recorde-se que Chico Lárac, o seu principal informante neste período, já o tinha sido. O autor não se abstinha de mesclar juízos muito pejorativos na descrição, ao ponto de chamar os ditos feiticeiros de "farsantes" ou "charlatães", cujas "trapaças" eram "sempre as mesmas em toda a ilha", embora com variantes "até dentro duma mesma região". Tratava-se de lhes ver "a essência" (Pascoal, 1936a:430). O padre etnógrafo começava então por introduzir o que seriam, no seu entender, as duas grandes categorias indígenas de espíritos, responsáveis pelas doenças e outras desgraças humanas: os *lúlic* (ou *lúliques* na grafia de Pascoal) e os mortos.

Havia, contudo, uma surpresa reservada pelo autor para o seu segundo artigo. Depois de ter narrado certos procedimentos de cura, com minúcia etnográfica contrabalançada pelo tom quase humorístico, o padre Ezequiel Pascoal dedicava-se a descrever os processos empregues por esses personagens na descoberta do agente espiritual responsável pela doença de determinado cliente. E surge então, a par dos anteriormente anunciados, um ser de outro tipo: nada mais, nada menos, que Deus. Entre outros exemplos, sobressaía essa possibilidade no método que consistia em traçar riscos, num ovo, para os agentes espirituais: "se qualquer coisa a que eles chamam *olho do ovo* – que só eles veem – pára no risco de Deus, dizem que aquela doença é um castigo de Deus por causa do doente se ter esquecido, em virtude das suas muitas ocupações (!), de cumprir qualquer promessa" (Pascoal, 1936a:20). Escrito e portanto reconhecido pelo próprio missionário em letra maiúscula e sem recurso a qualquer vernáculo nativo, que Deus era este afinal, na sua antropologia católica? As prescrições para esses casos deixavam bem transparecer a influência cristã. O "feiticeiro" mandava acender uma vela a Deus, mas não ao domingo "porque é dia *grande*, nem também na igreja!…" Teria de ser em casa ou na de qualquer vizinho onde houvesse "um oratório com qualquer estatueta ou imagem, pois, para os timores ignorantes que não aprenderam doutrina ou não a querem aprender, tudo é *Deus* – qualquer imagem ou estátua de qualquer santo ou santa. (1936a:21).

É muito claro que se tratava aqui, na ótica do padre Ezequiel, duma apropriação estritamente *pagã* de conceitos e de objetos católicos. Outras componentes da "medicina sagrada" iam no mesmo sentido, por exemplo a prescrição de celebrar uma missa ou a referência ao *Diabo* como outro possível agente de doenças, tanto mais que neste caso fora efetivamente adotada a palavra portuguesa introduzida

pelos missionários. Mas esse Deus em maiúscula também era forçosamente, para o autor, o da degenerada "religião" nativa pré-colonial. Ficava assim por resolver a seguinte contradição: no processo de interferência do cristianismo, o celestial e distante *Maromak* encontrava-se ainda mais "degenerado". Os diagnósticos da feitiçaria nivelavam-no pelos outros espíritos de interesse mundano, como se não fosse mais possível a negligência a que era tradicionalmente votado, sob risco de despertar, como acontecia com os *lúliques* ou com os mortos, o seu potencial malfazejo, causador de doenças e desgraças. Ora, o padre Ezequiel Pascoal não só não explicitava estas consequências indesejadas, involuntárias, da penetração de imagens cristãs na esfera ritual nativa, como, pelo contrário, deixava emergir do seu texto a impressão de que "a salgalhada que esta gente faz da religião e superstições, de Deus e *lúliques*, de verdades e crendices" era, na essência, uma realidade timorense (1936a:18). O certo é que não estamos aqui perante uma simples etnografia do puramente nativo; e tampouco se trata de uma análise assumida da realidade colonial. Encontramo-nos pois no epicentro de um dilema inconsciente da antropologia católica face à "religião" timorense, que se via encurralada entre dois mundos históricos, o pré-cristão e o cristão, sem pertencer a nenhum.

O "culto dos *lúlic*": salvação e destruição

No que respeita à palavra *lúlic* – estando subentendidos os seus equivalentes noutras línguas timorenses –, a conclusão a que chegou Ezequiel Pascoal, num artigo publicado na década seguinte com o título "O culto dos *lúlic*", é que tinha um duplo significado. Enquanto qualificativo, de sentido mais lato, queria dizer "venerando" ou "intangível"; mas não lhe restavam dúvidas que servia, como substantivo, para designar uma multiplicidade de entidades espirituais da alegada "religião" nativa, o que era de molde a revelar os seus contornos fluidos. "Em sentido estrito", dizia, "significa seres cuja definição é difícil de dar, que o próprio timorense não sabe bem o que são [...]". Considerava em todo o caso que eram invisíveis, isto é, independentes na essência dos locais ou dos objetos "que, por qualquer motivo, os representam, os incarnam, ou a que eles de preferência se acolhem".[7] Se havia árvores, rochas, fontes, bosques ou terras *lúlic*, era porque eram "mansões" desses espíritos, que todavia sempre acabavam por se confundir, na psicologia indígena, com essa expressão material (Pascoal, 1949:13). Estamos, portanto, perante uma leitura que, longe de sistematizar ou estruturar as representações religiosas nativas, as subsumia numa categoria principal demasiado lata. Embora fosse por vezes sentida uma necessidade de diferenciar os alegados *lúlics* uns dos outros, tais tentativas tinham pouca consistência teórica, para não dizer etnográfica.

Ezequiel Pascoal sugeria que também as relíquias dos antepassados, luas de ouro e prata, espadas, catanas, etc., eram possíveis manifestações dos alegados espíritos *lúlic*. Outros documentos seus, dos anos 30, veiculavam com mais consistência o argumento de que haveria, em cada casa sagrada, um *lúlic* principal e que os outros objetos lá depositados, embora sagrados, eram subsidiários desse espírito ali venerado e não forçosamente tabernáculos de outros tantos (Pascoal, 1937:848). Nesse sentido, eram frequentemente referidos, por ele e por outros missionários que também não hesitavam em substantivá-los, os nomes próprios de determinados *lúlics*, dentro ou fora de casas sagradas. Seja como for, os missionários tendiam a pensar nos *lúlics* como estreitamente associados aos próprios objetos que os timorenses conservavam nas casas sagradas; mais do que a expressão material do culto nativo, tais itens eram vistos como prova suficiente do materialismo intrínseco a esse tipo de culto indígena, em contraste com o elevado simbolismo dos objetos católicos. Escusado é dizer que os missionários estavam provavelmente a projetar as suas próprias referências na paisagem religiosa timorense (Hicks, 2004:26).

Em consequência, havia uma rivalidade notória entre a igreja edifício e a *uma lulik*, cada qual com os seus conteúdos tangíveis. Um pouco em detrimento da sua especial associação a antigas famílias reinantes ou com posições de aristocrática chefia na povoação ou no *suco*, as casas sagradas eram mais propriamente identificadas como "templos" da "religião" timorense em geral: "os *lúlic* têm os seus templos". Daí também que o especialista ritual que delas se ocupava fosse designado por Pascoal de "hierofante gentílico". Ocupando "quase sempre o centro da aldeia", e distinguindo-se "algum tanto" das casas profanas, nesses "templos" se conservavam as ditas relíquias e outros *lúlics* e se realizavam muitos dos *estilos* destinados a precaver os homens contra as ações potencialmente malfazejas dessa multiforme categoria de espíritos, paralela à dos mortos (Pascoal, 1949:13, 15). Chegamos ao ponto nevrálgico desta "religião" "à volta dos *lúlic*". Tratava-se de seres "sombrios, vingativos, arbitrários" no seu modo de interferência na vida do *pagão timorense*:

> eles são a sua obsessão contínua. A sua ideia impregna-lhe a vida dum modo paradoxal, inacessível à mentalidade europeia. Os *lúlic* são uma sombra que o persegue e, ao mesmo tempo, uma defesa a que se acolhe. São um pesadelo que o atormenta mas são pretexto, ao mesmo tempo, para as suas maiores orgias [...]. Do que fica dito é fácil depreender que no culto dos *lúlic* nada há que se pareça com amor ou afeto. O medo é o único móbil que orienta todas as relações com esses seres estranhos que têm nas suas mãos o destino do pagão timorense (Pascoal, 1949:13-14).

Temor e orgias, uma vez mais. Não era portanto nesse culto *animista*, a seus olhos desprovido praticamente de deísmo e de bondade, que o padre Ezequiel Pascoal encontrava pontos de contacto com o cristianismo. Pelo contrário, chegou a afirmar que "são os *lúlics* um dos laços mais fortes que prendem esta gente ao jugo do demónio" (Pascoal, 1936b:283). Participou, por isso, de forma deliberada e empenhada na sua destruição, conforme revelam as suas missivas ao bispo, nomeadamente na década de 1930, dos seus primeiros anos de atividade missionária. E não devemos nós considerar como um todo orgânico os seus artigos etnográficos e essas descrições de inegável violência colonial associada à cristianização de Timor durante o Estado Novo? Não se trata de uma dicotomia, mas de uma gradação entre as várias componentes do arquivo missionário, que pode ser assim enquadrado na antropologia colonial portuguesa de forma menos artificial e ao mesmo tempo mais alargada. O interessante desta opção, e também o irónico, é que as narrativas da destruição de *lúlics* são também, insensivelmente, narrativas das relações de poder em contexto colonial.

Um dos conceitos-chave da ação missionária, nesse sentido, é o de exortação. Tratava-se alegadamente de persuadir os convertidos, com estratégica incidência nos "régulos", a que entregassem ou destruíssem por sua própria iniciativa as idolatradas relíquias de seus avós, provando assim por atos, e não apenas por palavras, a sua nova fé. As apreensões, à revelia ou pelo menos em detrimento da influência dos *lúlic na'in*, chegavam a culminar em autos de fé à sombra da igreja ou, em casos mais extremos, na incineração das próprias casas sagradas. Houve resistências por parte de muitos timorenses, mas brandas e vencidas através da persistência da exortação. Também muitos objetos que anteriormente estavam nas casas sagradas passaram a ser escondidos das vistas dos padres, havendo indícios, já na década de 30, do esvaziamento e dessacralização intencional de algumas delas por parte dos próprios timorenses (Correia, 1935:60-61).

Diversos relatos permitem reforçar a ideia de que, através da exortação, estava essencialmente em causa um mecanismo de coação psicológica (Almeida, 1937:750-751; Parada, 1937; Pascoal, 1936b:283). Por exemplo, Ezequiel Pascoal descreveu uma "colheita razoável de *lúliques*" que ele próprio fez em 1935 numa das suas visitas a Lacló, estação missionária dependente de Manatuto. Decorreu tal ação em três fases. Na primeira, identificou uma casa sagrada pela sua "forma especial" e, suspeitando que nela se encontrava "o lúlique principal do reino", quase sucumbiu à tentação de atuar à margem da sanção nativa: "pensei em entrar na casa e destronar o *lúlique*" (Pascoal, 1937:847). Mas este impulso pouco missiológico foi refreado, dando lugar a uma segunda fase de improfícuo diálogo com "o guarda do *lúlique*". Numa terceira fase, a ação destrutiva acabou sendo

perpetrada, mas não de forma imediata, pois sempre envolvia agentes nativos que legitimavam o processo do ponto de vista missionário, nem que fosse pela sua simples presença:

> só outro dia, devido, por assim dizer a uma coincidência, me foi dado destronar esse *lúlique*. Acompanharam-me os maiorais. Tirámos tudo – uma infinidade de coisas cheias de pó e fumo, sem valor absolutamente nenhum a não ser aquele que os próprios indígenas lhes atribuíam como *lúlique*. O *lúlique* propriamente, era um objeto de oiro, uma meia lua [...]. Fez-se ao lado da Capela uma fogueira com tudo isso incluindo os dois tambores que antes de serem *lúliques*, foram vozes que chamaram a mais de uma guerra os moradores aguerridos de Lacló (Pascoal, 1937:847).

Numa tese recentemente defendida na Universidade de Brasília, Alexandre Fernandes avança um exemplo expressivo do que pode ser lido como alteração do pensamento missionário por efeito do Concílio Vaticano II. Em 1957, o padre Afonso Nácher relatou no *Boletim Salesiano* que procedera a destruições de "ídolos", mas dez anos mais tarde, já sob o efeito de críticas internacionais (em Itália, nomeadamente), negou tais ocorrências. Eu próprio tive ocasião (Rosa, 2012b) de me debruçar sobre esse caso, mas não propriamente para ilustrar como a Diocese de Díli, enquanto mediadora da "capilarização do Concílio Vaticano II", influenciou as "conceções e ações dos missionários no Timor Português" (Fernandes, 2014:227-228). Pelo contrário, sugiro que as explicações do missionário não são convincentes e refletem, como agora lhe chamo, a "isoglossa" antissincrética.

Estas etnografias de diferentes décadas chegam a ser pungentes, por momentos, ao permitirem visualizar a aniquilação cega de objetos afetivamente ligados às memórias, às vidas, de parentes falecidos dos timorenses convertidos, como um pedaço de pano em que uma avó "se adestrava na arte de bordar" ou um dente que "devia ter sido, também, dela" (Pascoal, 1937:847). Mas essa não é a única razão pela qual é possível definir essa atividade missionária como uma forma de violência.

Imagens mutiladas: arqueologia de um sincretismo impossível

Ouso afirmar que, para a generalidade dos missionários, os objetos *lúlic* eram uma realidade puramente nativa que não tinha nada que ver com o cristianismo, nem espiritual nem historicamente. Mas até mesmo em lugares supostamente recônditos podiam ser encontrados vestígios imprevistos duma influência católica de outras eras. Ignorantes da história completa dos seus antecessores, os missionários do século XX tinham dúvidas históricas, por exemplo, quanto

às missões no reino de Bobonaro antes de 1908, sendo corrente a ideia de que as suas gentes eram possivelmente as mais “selvagens” de Timor. Só ao fim de vários anos de intenso trabalho, no começo dos anos 1920, é que um missionário finalmente ouviu uma tradição nativa segundo a qual tinha havido duas missões na região há muito tempo atrás, uma na planície tétum de Rai-Méa e outra mais a ocidente, em Suai. Aprofundou as suas pesquisas nesses dois locais e os resultados foram surpreendentes. Entre os objetos *lúlic* nativos, podiam encontrar-se itens católicos, sendo o mais espetacular uma imagem em madeira de Nossa Senhora do Rosário, que se encontrava mutilada. Em carta ao seu bispo, escreveu o missionário a propósito:

> não quer isto dizer que os mesmos povos que conservaram por tanto tempo os objetos do culto, tenham também conservado a fé religiosa dos seus antepassados. Possuem objetos religiosos das antigas missões, pelo costume que todos os indígenas têm de guardar tudo o que pertenceu aos antepassados, ainda que seja uma simples carta sem importância alguma. Esta gente com o decorrer do tempo caiu novamente no paganismo, tornando-se tão supersticiosa como os povos aonde nunca tenha havido missão e nesse estado se encontra atualmente (Cardoso, 1923:50).

Havia por exemplo uma carta portuguesa de 1790 que foi lida pelo padre e lhe permitiu concluir que as missões de Rai-Méa e de Suai já estavam extintas em finais do século XVIII. É extraordinário que tais documentos, possivelmente de um valor incalculável para a reconstrução da presença católica em Timor em séculos passados, fossem mais bem estimados e preservados por timorenses não cristãos do que pelos missionários católicos, que não só depreciavam o seu significado histórico como sobretudo o religioso, considerado praticamente nulo. Do ponto de vista da Igreja, tinha simplesmente desaparecido. Desde logo, no caso das imagens santas, a doutrina católica não considerava que tivessem um estatuto sagrado intrínseco e perene. Ao contrário de um culto idólatra, o seu significado era estrita e explicitamente simbólico e por conseguinte inseparável da fé dos crentes. Se esta desaparecesse, como tinha desaparecido entre os descendentes tresmalhados de antigos fiéis, os objetos tornavam-se desprovidos do seu valor original. Pode por conseguinte dizer-se que a imagem de Nossa Senhora do Rosário, por exemplo, se tinha tornado de facto um *lúlic* nativo do ponto de vista doutrinário.

O que é irónico nesta história é que, para os timorenses *gentios*, esses objetos de origem portuguesa ainda eram sagrados – precisamente eram *lúlic*. Como parte de um culto dos antepassados, mais do que dum “culto dos *lúlic*”, tinham permanecido no interior de uma casa sagrada por um período de tempo indefinido,

mas certamente muito longo, ou de outra forma os itens de papel, pegando no material mais frágil, ter-se-iam desintegrado por completo. Estamos claramente perante um caso de "arqueologia do colonialismo" (Lyons & Papadopoulos, 2002). E sou tentado a suspeitar ou a imaginar que haveria alguma forma de continuidade histórica, embora sujeita a transformações, na atitude mística dessas comunidades relativamente às suas próprias heranças católicas. Mesmo que não estivessem cientes dos respetivos significados cristãos, teriam provavelmente consciência de uma conexão portuguesa, uma vez que os objetos em causa foram apresentados ao padre quando iniciou a sua investigação *in loco.*

Os processos de indigenização dos objetos de origem católica eram portanto enjeitados pela Igreja, mesmo que fossem o resultado histórico imprevisto de uma antiga e mais forte influência missionária. É possível considerar que essa opção representava uma forma de violência não apenas para os timorenses, mas inconscientemente para os próprios missionários. Convém frisar que as explicações teológicas sobre o significado simbólico das imagens católicas não esgotavam o seu poder sobre os crentes, fossem eles camponeses rústicos numa aldeia de Portugal ou sacerdotes cultivados. Mesmo que transformada num objeto "pagão", a imagem de Nossa Senhora do Rosário ainda era suscetível de veneração católica. Sem dúvida que seria problemático queimá-la como outro qualquer objeto *lúlik*, pois, no fim de contas, a fé dos próprios missionários na Mãe de Deus era suscetível de ser projetada na estatueta de madeira e por conseguir de restaurar o seu valor religioso. Por muito que se reconstitua de forma mais pormenorizada os quatro séculos de presença missionária na ilha, presumir conteúdos cristãos nas casas sagradas não é mais hipotético historicamente do que presumir conteúdos estritamente nativos. A eliminação inadvertida de objetos tradicionais timorenses encerrava, pois, uma dimensão escondida, destrutiva duma herança material e espiritual relacionada com os convertidos ou pelo menos com os missionários portugueses de outras eras.

Ressurreição *versus* raça: uma *Weltanschauung* missionária

A atitude desses missionários em relação às apropriações indígenas da parafernália católica, vistas como adulterações mais ou menos desgraçadas, tinha a ver com a própria essência do catolicismo enquanto ortodoxia universal exclusivamente através da sanção dos sacerdotes. Sempre que uma cristandade ficava abandonada a si própria, estava forçosamente condenada do ponto de vista missionário, não apenas porque os seus membros e descendentes não seriam capazes de reproduzir o Evangelho de uma forma adequada, mas também e sobretudo por causa dos sacramentos perdidos, em particular a comunhão,

associada à confissão. Não estava em causa uma mera manifestação exterior de fé por parte dos convertidos, mas a continuada redenção dos seus pecados. Para além disso, sem o controlo e a orientação do padre, prevalecia a "inconstância psicológica" dos timorenses, de acordo com a fraseologia corrente. Somente a continuada presença e perseverança dos missionários, assim diziam os próprios, podia eventualmente erradicar a influência paralela da "superstição". Rodeados como estavam de "gentios", os nativos cristãos de outra forma recairiam inevitavelmente no "paganismo". "Sem o padre, o timorense deixa logo o Deus de Abraão" (Fernandes, 1931:35).

A história missionária de Timor, vista como um ciclo de retiradas e regressos, era uma boa ilustração da ideia, promovida pela própria Igreja, de que a derrocada de antigos sucessos era uma forma de Deus pôr os seus pastores à prova desde o tempo dos apóstolos. Esta visão católica teve o seu auge após a proclamação da República em Portugal, em 1910, quando todo o clero regular teve mais uma vez de abandonar a ilha. O clima anticlerical associado à mudança de regime traduziu-se, em Timor, pela fragilização política dos padres que ficaram. A escassez de pessoal foi-se tornando dramática ao longo dos anos 1910 e chegavam a ser patéticas as tentativas de manter viva a memória da catequese e dos sacramentos em comunidades cristãs do tempo da monarquia que ficaram sem missionário de proximidade, quando não literalmente tresmalhadas. A perceção de que em muitos locais o ensino da doutrina estava sobrevivendo graças ao empenho de certas famílias cristãs, com frequente predomínio das mulheres, espécie de zeladoras improvisadas, era quase mais uma derrota do que uma vitória. É natural que, neste contexto, houvesse por parte dos sacerdotes um incremento dos apelos à ajuda divina e das referências nostálgicas ao "antigo esplendor" das missões (BGEDM, 1918:154).

Dependentes da Inspeção das Escolas, que os obrigava segundo as leis da República a cumprir cinco horas diárias como professores primários sem nenhuma diferença em relação aos da metrópole, os missionários ficavam como que presos em constantes atividades letivas, quando por natureza deveriam levar uma vida errante. "Em Timor, propriamente, não há missionários", dizia D. José da Costa Nunes; "há professores, que por acaso são padres" (1923:705). O bispo entendeu que só seria possível, em Timor, um ressurgimento definitivo das *cristandades* – uma "ressurreição", como era dito amiúde em metáfora – se estas se tornassem gradualmente independentes dos sacerdotes vindos da metrópole. Ainda que fosse conjuntural, a escassez de missionários na ilha tinha de ser colmatada duma vez por todas pela criação derradeira de um clero nativo. "Este é que há de evangelizar o indígena, como o clero europeu evangelizou a Europa." A ideia não

era propriamente sua, antes emanava do Vaticano. Influenciado pela missiologia da época, chegou a escrever no boletim da diocese que um missionário nativo tinha certas qualidades que o colocavam acima do europeu, pelo conhecimento da língua, dos "usos e costumes", da "mentalidade e gosto" dos seus conterrâneos (Nunes, 1935:611-613).

No caso de Timor, e não havendo condições para atingir bruscamente essa meta, o bispo apostou na criação, em 1924, de uma primeira escola, em Lahane, para formação de professores catequistas nativos, recrutados entre os finalistas das escolas das missões. Essa iniciativa foi revolucionária, a par do advento da ditadura em 1926, que desde o início favoreceu a atuação das missões e lhes restabeleceu a dignidade política. Não cabe aqui historiar o incremento de todas as estatísticas católicas de Timor logo na década seguinte, com a chegada de mais missionários, formados em novos seminários da metrópole, e a reabertura de velhas missões há muito encerradas. Concentrar-me-ei na realidade dos catequistas indígenas, porquanto permite abarcar uma outra dimensão das *etnografias* católicas, no cômputo da antropologia colonial portuguesa. Em 1935, escrevia D. José da Costa Nunes que qualquer missão tenderia a desaparecer se desprovida de catequistas disseminados pela respetiva área de influência, pois as visitas espaçadas de um sacerdote não eram suficientes para evitar o envilecimento das *cristandades*. A grande importância desses "colaboradores" indígenas, pelo menos uma parte deles, residia justamente no facto de permanecerem nos locais que lhes eram atribuídos, um luxo a que os missionários da colónia não se podiam dar, mesmo depois de ultrapassada a confrangedora penúria de pessoal da Primeira República.

Considerando que, na prática, eram representantes da Igreja junto dos outros nativos, era crucial poupar os catequistas a admoestações em público ou a quaisquer outras atitudes que lhes roubassem "a força e prestígio de que eles precisam no desempenho dos seus cargos". O bispo instava os seus missionários no terreno a vencerem "aquele condenável sentimento de superioridade, para não dizer orgulho de raça para com os povos de cor", pois o verdadeiro cristão nunca podia perder de vista que "os homens são todos, fundamentalmente, a mesma coisa, quer tenham a pele branca, quer a tenham pigmentada de amarelo, preto ou cor de bronze" (Nunes, 1935:776, 777). Chamados de "mestres" pelo povo e remunerados por um período mínimo de dez anos, tinham casas erigidas para sua residência, nomeadamente, os que eram colocados a distância da missão a que pertenciam. No arquivo missionário desse tempo, são raros os escritos deixados por esses catequistas, mas revestem-se por isso mesmo de especial significado (BEDM, 1932). Na rubrica "Correio das Missões", do número de março de 1938

do *Boletim Eclesiástico da Diocese de Macau*, era publicada, como caso exemplar, uma carta enviada pelo “mestre” indígena de Cailaco a ninguém menos que o bispo de Macau:

> […] infelizmente, digo a V. Exa. Revma. que estou no meio dum povo muito rude, supersticioso e desconhecedor do tétum. Quanto à rudeza desta gente, digo a V. Exa. que foge de gente trajada de camisa ou de outra coisa assim parecida à europeia. Quanto à superstição, digo-lhe que uma pedra, uma espada, uma cobra, um toqué, um bambual, um crocodilo e outras coisas semelhantes, tudo para este povo gentílico é lúlique […] (Soares, 1938:636).

Mais do que a generalização do “culto dos *lúlic*”, o alcance antropológico deste apontamento está na importância atribuída pelos *pagãos* ao vestuário, e não à raça, enquanto critério diferenciador do *outro* e, por conseguinte, do próprio catequista indígena, que estaria empurrado por tabela para uma categoria não timorense. Numa outra carta de sua autoria, dirigida dois anos antes a um missionário, o mesmo catequista reconstituía em discurso direto um diálogo onde, de forma surpreendente, ele próprio era chamado de europeu, ou pelo menos assim traduziu o qualificativo que lhe reservaram uns homens que, trabalhando então na construção da sua casa, se recusavam a matar uma cobra de mais de dois metros aí encontrada:

> Assim que a vi, gritei logo, dizendo-lhes:
> – Porque não a matam?
> Responderam eles:
> – Ó Sr. Mestre, temos medo de a matar. Se matarmos a cobra, morreremos. […]
> – Vocês querem ver como não morro, ao matar a cobra?
> – Ó Sr. Mestre, não, não… para vocês, europeus, não há perigo nenhum, mas para nós, timorenses, há muito: morreremos se matarmos a cobra.

O catequista aproveitou a ocasião para lhes lembrar que só Deus merecia adoração, levando-os enfim a dizer:“– Sim, sim, Sr. Mestre, *ami ata beic, ami ata beic*, somos uns tolinhos” (Soares, 1936:200).

Matebían: Portugal e os mortos timorenses

Dedicado ao famigerado culto dos mortos e repartido em nove partes de duas a três páginas, entre 1953 e 1955, o artigo “Matebían”, do padre Ezequiel Pascoal, é o termo de comparação mais indicado, em remate do presente artigo, para a imagem um tanto dantesca com que o abri. O missionário reservava sem dúvida um lugar para o medo na descrição da relação entre os vivos e os mortos, mas não considerava que tudo se resumisse a “temor e orgias”. Ainda que os seus

apontamentos fossem apenas relativos à zona da ilha onde se falava Galóli, sendo aliás apresentados como "simples subsídios" e não como "a última palavra sobre o assunto", o certo é que deixavam uma vez mais transparecer a ideia de que era ao nível dos "pormenores", e não da essência, que havia "diversidade" ritual de região para região, acabando por ser veiculada a tal impressão de unidade religiosa pré-colonial dos timorenses (Pascoal, 1953-1955:275). E entre os motivos que determinavam as várias manifestações do seu velho culto dos mortos, surgia agora, em posição de destaque, o "amor" pelos parentes falecidos. É certo que a forma como estes se imiscuíam nos quotidianos podia ser nociva, e por conseguinte temida, mas isso dependia de serem "mais ou menos intensas, mais ou menos frequentes, as provas de estima para com eles" (Pascoal, 1953-1955:98, 275).

Ainda que não fosse de forma intencional, uma tal leitura estava relacionada com a progressiva apropriação católica desse universo obviamente crucial. Em vez de condenar tudo o que, no tratamento dos mortos, fosse de origem nativa, encontrava-se um elo, aprofundando-o para melhor expurgar as componentes propriamente inaceitáveis do ponto de vista da Igreja. Tratava-se de adaptar, de reformar as ditas "provas de estima" já existentes, para que fossem realmente prestadas em prol dos defuntos, da salvação das suas almas, e não para os manter apaziguados em benefício dos vivos. Era uma transformação moral, mas feita, em bom jeito católico, através de sinais exteriores. O padre Ezequiel Pascoal não referia explicitamente a campanha missionária nesse sentido, mas os efeitos da mesma permeiam o seu texto duma ponta à outra, criando um emaranhado antropológico de que talvez o autor não se desse bem conta. O itálico é meu nestas palavras de abertura, que chegam a ser desconcertantes:

> não há nesta província cemitério, pequeno ou grande, seja onde for, no cimo dum monte, num sucalco de encosta, ou perdido na extensão das planícies, que, em 2 de Novembro, *não regorgite de cristãos e até de gentios. Não admira. Poucos povos terão, como os timorenses, um culto tão arreigado pelos mortos* – os seus *matebían*, palavra conhecida em todos os dialetos de Timor (Pascoal, 1953-1955:275).

Note-se, portanto, que é através dos cristãos e do calendário católico – apesar da relação historicamente conturbada entre o Dia de Todos os Santos e o dos Mortos – que é anunciado o culto pré-cristão dos *matebían*, peremptoriamente considerado "uma herança de tempos imemoriais", uma "tradição certamente milenária", que se refletia em "mais de metade das festas timorenses" (Pascoal, 1953-1955:96-97, 275).

Na sua constante comparação entre os costumes funerários dos *gentios* e dos cristãos, o padre Ezequiel Pascoal necessitava de frisar que certas transformações só ocorriam “entre famílias cujo catolicismo é esclarecido” (1953-1955:163). O luto através do vestuário preto podia estar muito difundido na província, mas não era garante de sobriedade, persistindo hábitos de jogo e de discussões acaloradas no local onde o cadáver estivera em câmara ardente, “nome demasiado pomposo”, dizia o missionário, “para um compartimento as mais das vezes acanhadíssimo e paupérrimo, duma palhota”. Aí se mantinha um crucifixo durante sete dias a seguir ao enterro, mas “quantas vezes a cruz tem de ser testemunha dos mais desbragados duelos de linguagem imoral que semelhantes contendas provocam!” (Pascoal, 1953-1955:163).

E a propósito dessas contraditórias exteriorizações de luto, “onde a tristeza e o folguedo andam par a par, num à vontade extravagante, no mais caricato dos desconchavos”, o autor acabava ele próprio por cair em contradição (Pascoal, 1953-1955:163). O seu artigo “Matebían” ia porventura mais longe de que qualquer outro exercício etnográfico no tratamento conjunto da “religião” timorense e da católica, nesse domínio capital e especial para ambas que era a morte. Revelava não apenas ruturas, mas também vasos comunicantes ou continuidades subtis entre elas. No entanto, uma dicotomia adicional era agora implacavelmente acrescentada. Os católicos que não tinham renegado por completo esses comportamentos *imorais* eram empurrados para a categoria de *timorenses*, partilhada com os *gentios*, enquanto os elevados “a um nível moral mais alto, até onde não chegam hábitos pagãos”, lhe eram subtraídos, quiçá para entrarem na categoria de portugueses, embora este último ponto não fosse tornado explícito:

> […] ao descrever os costumes timorenses que giram à volta da morte, não é meu intuito englobar dentro da expressão *os timorenses*, aqueles nativos que, ou pelo seu catolicismo esclarecido e convicto, ou pelo seu grau de cultura ou nível social que atingiram, repudiam, de todo, tais práticas retrógradas de tantos dos seus conterrâneos (Pascoal, 1953-1955:163).

É, enfim, oportuno retomar a questão inicial: até que ponto a visão do padre Abílio Fernandes, para quem a “religião” timorense pré-colonial se resumia a “temor e orgias”, é apenas o caso extremo duma tendência mais abrangente no contexto missionário de Timor do século XX? Admitindo embora que houvesse algo mais na relação tradicional dos vivos com os mortos, Ezequiel Pascoal acabava, também ele, por contrabalançar poderosa, irrevogavelmente, o amor com o temor: “se há muito de estima no culto que lhe prestam, nunca se libertam dum medo atávico aos que os precedem na viagem para o além-túmulo” (Pascoal,

1953-1955:43). Uma vez combinada esta ideia de atavismo com a dicotomia, inspirada no luto, entre os *timorenses* e os *católicos esclarecidos*, verificamos que para passar duma categoria para a outra era necessário, no fundo, abandonar em definitivo o *temor* e as *orgias*.

Epílogo: o velho que queria morrer cristão

É já velho o debate sobre o lugar dos missionários na antropologia, ora como objetos, ora como sujeitos de observação (Stipe et al., 1980). Estamos decididamente, no caso em apreço, perante uma ideologia antissincrética, suscetível de exame pela antropologia histórica. Por outro lado, essa variante do discurso colonial e missionário foi produtora de um determinado tipo de conhecimento, para lá da pretensão etnográfica. Não se trata de negar as implicações políticas do registo missionário, mas de explorar os seus sentidos académicos. Se admitirmos a existência de uma antropologia católica, nomeadamente na vertente antissincrética, ela é reveladora de limites que dificilmente podia ultrapassar, ditados pela presunção de inferioridade dos ritos e crenças locais, mas que nem por isso deixam de poder ser lidos, pelo menos no meu ponto de vista, como uma *antropologia*, veiculando à sua maneira uma possível leitura intelectual de pelo menos algumas componentes da complexa realidade timorense, em particular no que se refere a determinadas apropriações de traços materiais ou imateriais do catolicismo.

O resultado histórico de tais processos não era considerado, nos autores e nas peças do arquivo missionário que juntei, uma forma de sincretismo religioso, mas antes de perfeita indigenização. E de facto, em certa sintonia com a perspetiva missionária, é possível admitir que Timor Leste, visualizado em diacronia profunda, foi palco de apropriações seletivas que integraram e por conseguinte preservaram padrões religiosos predominantemente nativos. A despeito da falta de consenso da antropologia da religião em torno do alcance ou dos limites do conceito de sincretismo, é bem caso para excluir de facto a sua pertinência neste caso. Por outro lado, as apropriações de que falei não esgotam a diversidade das interações ocorridas, uma vez que as mesmas foram decerto extremamente variáveis no tempo e no espaço, desde logo em função dos revezes da presença missionária. Outras alternativas conceptuais, tais como "inculturação seletiva", "aculturação seletiva", "tradução vernacular" ou "participação religiosa dual", podem até ser pertinentes pontualmente, na avaliação da história religiosa de Timor. Prefiro, em todo o caso, deixar em aberto as ilações teóricas do capítulo, tomando como inspiração estas palavras de Lindenfeld e Richardson: "os nossos malabarismos terminológicos apontam no fim de contas para a falta de

acabamento de qualquer esquema conceptual, e para a criatividade sem limites que a mistura cultural exibe” (2012:20).

Não é pois de admirar que, na perspetiva missionária que pus em relevo, a “religião” nativa fosse, a despeito do seu aspeto pouco organizado, como que personificada em detrimento dos atores históricos e julgada enfim muito poderosa, sendo capaz de transformar *santos* em *lúlics*. Sugeri inclusive uma ideia de autodestruição associada à forma como certos missionários negligenciavam essas antigas heranças. Daí que, na sua *Weltanschauung*, assumissem os desaires de quatro séculos de evangelização. E se porventura, nalgum caso considerado excecional, ainda não estivesse totalmente aniquilado o sentido cristão duma imagem perdida para as casas sagradas, a mesma lógica impunha-se através de um resgate em sentido contrário, para o seio da Igreja. Em suma, o problema da interação multissecular entre a “religião timorense” e o cristianismo foi resolvido, por aquela antropologia católica, através da sua negação. Dito de outra forma, as representações nativas foram sistematicamente remetidas para um universo que se mantinha, na sua essência, pré-colonial, mesmo quando eram identificados *lúlics* de origem cristã ou outras situações do género.

Era aliás puramente retórica a ideia de procurar esse passado remoto nas regiões mais recônditas da ilha, não só porque o recôndito era relativo, mas porque na prática esses missionários estavam habilitados, pela sua visão das coisas, a encontrar em qualquer lado a autenticidade ou ancestralidade religiosa timorense. Apesar do desafio missiológico que lhes foi lançado pelo seu bispo nos anos 1930, no sentido de procurarem eventuais pontos de contacto entre o cristianismo e a “religião” nativa, diversos missionários portugueses – incluindo o padre Ezequiel Pascoal – prosseguiram durante a ditadura uma lógica inversa, que acentuava o divórcio moral e histórico entre os dois universos. Em alternativa, mas exatamente com o mesmo resultado, eu diria que a perspetiva degeneracionista foi levada demasiado longe, ou seja, que naquela perspetiva missionária já praticamente não era possível encontrar Deus, cuja decadência estava há muito completa, sob o empório de um animismo em pleno e milenar vigor à chegada dos primeiros missionários.

Se tudo isto se aplicava aos *gentios* como às velhas *cristandades* abandonadas e repaganizadas, a verdade é que o “antissincretismo” (Stewart & Shaw, 1994) também afetava os cristãos sob tutela missionária, que só verdadeiramente o seriam se rejeitassem por completo a “religião timorense”. Daí que a própria conversão fosse cada vez mais condicionada por manifestações nesse sentido, a par do reforço político da ação missionária durante o Estado Novo. Encerro por isso este artigo, simbolicamente, com uma narrativa *etnográfica*, assinada em

1937 pela mesma figura com que o abri, o padre Abílio Fernandes, e que tem a particularidade de concentrar na mesma pessoa, um velho do Suro chamado Nó Sia, o primeiro e o último dos sacramentos católicos. O missionário recusava-lhe o batismo por o achar ainda suscetível de voltar ao paganismo, ao que ele respondeu:

> – Não, senhor padre. Eu não quero ouvir falar mais em *lúlics*. […]
> – Vai-te aperfeiçoando na doutrina e depressa serás cristão. Agora estás muito *verde*. […]
> – Mas eu sou já muito velho, qualquer dia morro e lá vou para o "enfermo". (*sic*)
> Como o padre insistisse no seu argumento, "uma tristeza imensa abateu sobre aquela alma". Passado tempo, Nó Sia acabou por ser batizado como Evaristo e teve esta tirada:
> – Senhor, agora já não falta nada. Quando Nai Maromac (Deus) quiser, posso ir. Sou cristão, tenho caixão (Fernandes, 1937:119).

Recebido em 15/03/2017
Aprovado em 12/10/2017

Frederico Delgado Chaves Rosa é historiador da antropologia, docente da Universidade Nova de Lisboa, investigador do CRIA (Lisboa) e do LAHIC-IIAC (Paris). É autor, entre outras obras, de *L'Age d'or du totémisme: histoire d'un débat anthropologique 1887-1929* (Paris, CNRS, Maison des Sciences de l'Homme, 2003) e codiretor do projeto Bérose (*www.berose.fr*). Atualmente, a sua investigação recai sobre etnografias pré-malinowskianas. Contato: fdelgadorosa@fcsh.unl.pt.

Notas

1. Este artigo é um resultado do projeto *As ciências da classificação antropológica em Timor Português (1894-1975)*, financiado pela Fundação para a Ciência e Tecnologia, Portugal (Ref. HC/0089/2009).

2. O mesmo se pode dizer da desvalorização de quaisquer considerações de raça.

3. Para que o objetivo aparentemente generalizador do presente artigo não choque os leitores, permito-me recorrer, por analogia, ao conceito de “isoglossas”, a exemplo de Bashkow na sua proposta neoboasiana (2004:451). Uma isoglossa é uma linha que demarca, não diferentes línguas ou dialetos, mas uma característica específica de determinada língua ou dialeto (seja um aspeto fonológico ou de pronunciação, um elemento de semântica ou de sintaxe), pelo que as linhas de cada isoglossa atravessam diferentes línguas e dialetos de forma não coincidente, consoante os denominadores comuns existentes ou não para cada critério.

4. Não sendo embora seguidor das teses de Asad (1993) sobre a construção ocidental e antropológica do conceito de religião, utilizo o termo sobretudo como categoria empírica mobilizada pelos missionários; coloquei-a para além disso entre aspas, inclusive nos casos em que surge suscetível de ser lida como categoria analítica.

5. Mas, em Galóli, *Amo-Deus* (Silva, 1905).

6. O autor destas palavras, padre João José de Andrade, ilustra na verdade uma atitude contrastante face à intolerância religiosa e cultural do padre Abílio José Fernandes. Figura menor e caída no esquecimento, definido no seu breve obituário como “uma inteligência poderosa”, João José de Andrade destaca-se como etnógrafo amador pela recriação literária de histórias de vida de timorenses em contexto colonial, pelo seu envolvimento emocional em relação à realidade cultural nativa (por exemplo, na descrição do jogo do galo, que aqueloutro demonizava) e pelo reconhecimento positivo da existência de uma religiosidade timorense independente da influência cristã (Ver Rosa, 2011; 2012a).

7. Ezequiel Pascoal viria a aprofundar esta definição (1967:9).

Referências

ALMEIDA, Diogo Ave Maria de. 1937. “Relatório da missão de Manatuto e suas agregadas”. *Boletim Eclesiástico da Diocese de Macau*, 397:749-760, 398:830-839, 399:890-895.

ANDRADE, João José de. 1920. “Em Timor: usos e costumes. Homenagem ao batuque do Poetete”. *Boletim do Governo Eclesiástico da Diocese de Macau*, 201-202:344-349.

ASAD, Talal. 1993. "The construction of religion as an anthropological category". In: ______. *Genealogies of religion: discipline and reasons of power in Christianity and Islam*. Baltimore: Johns Hopkins University Press. pp. 27-54. Publicado originalmente em 1982.

BASHKOW, Ira. 2004. "A neo-Boasian conception of cultural boundaries". *American Anthropologist*, 106(3):443-458.

Boletim do Governo Eclesiástico da Diocese de Macau (BGEDM). 1918. "Correio das Missões: missão de Manatuto. Uma visita do missionário aos cristãos de Vé-mácin". *BGEDM*, 183:153-154.

Boletim Eclesiástico da Diocese de Macau (BEDM). 1932. "Correio das Missões. Timor". *BEDM*, 336:528-538.

CAPELA, Joaquim. 1934. "Necessidade de despertar vocações missionárias". *BEDM*, 361:853-862.

CARDOSO, Germano António. 1923. "Carta ao bispo de Macau". *BEDM*, 241:50-52.

CORREIA, Armando Pinto. 1935. *Gentio de Timor*. Lisboa: Lucas & Cia.

FERNANDES, Abílio José. 1931. *Esboço histórico e do estado atual das Missões de Timor e refutação dalgumas falsidades contra elas caluniosamente afirmadas por um ex-governador de Timor*. Macau: Tipografia Mercantil.

______. 1937. "Por terras de Timor: dois homens de boa vontade". *BEDM*, 401:118-123.

FERNANDES, Alexandre. 2014. *Em searas do Timor Português: um estudo sobre as práticas de mediação da Diocese de Díli no período colonial (1949-1973)*. Dissertação de Mestrado, Universidade de Brasília.

GOULART, Jaime. 1932. "Editorial. Missões e Missiologia". BEDM, 341:108-110.

GOULART, Jaime. 1933. "Carta ao Pe. Neves". *BEDM*, 356:366-368.

HICKS, David. 2004. *Tetum ghosts and kin: fertility and gender in East Timor*. Long Grove: Waveland. Publicado originalmente em 1976.

LANG, Andrew. 1898. *The making of religion*. London: Longmans, Green & Co.

______. 1899. "Mr. Frazer's theory of totemism". *The Fortnightly Review*, 65:1012-1025.

LINDENFELD, David & RICHARDSON, Miles. 2012. *Beyond conversion and syncretism. indigenous encounters with missionary Christianity, 1800-2000*. New York: Berghahn Books.

LYONS, Claire L. & PAPADOPOULOS, John K. (org.). 2002. *The archaeology of colonialism*. Los Angeles: Getty.

NUNES, José da Costa. 1923. “Ofício-circular aos Mto. Rev. dos Superiores das Missões de Timor”. *BEDM*, 239:704-709.

______. 1934. “O ataque… (notas missionárias)”. *BEDM*, 369:461-463.

______. 1935. “Recrutamento de vocações indígenas (notas missionárias)”. *BEDM*, 371:611-615.

PARADA, Norberto. 1937. “Carta ao bispo de Macau”. *BEDM*, 395:593-597.

PASCOAL, Ezequiel. 1936a. “A medicina sagrada do feiticeiro timorense”. *BEDM*, 382:428-432, 388:17-22.

______. 1936b. “Carta ao bispo de Macau”. *BEDM*, 391:280-285.

______. 1937. “Cartas ao bispo de Macau”. *BEDM*, 398:847-850.

______. 1949. “O Culto dos ‘Lúlic’”. *Seara*, 1:12-15.

______. 1953-1955. “Matebían”. *Seara*, 5:274-276, 6:322-324, 1:42-44, 2:96-98, 3:162-164, 4:211-212, 5:272-273, 6:297-298, 1:47-48.

______. 1967. *A alma de Timor vista na sua fantasia*. Braga: Barbosa & Xavier.

ROSA, Frederico Delgado. 2011. “João José de Andrade”. In: Ricardo Roque (org.). *History and anthropology of “Portuguese Timor”, 1850-1975: an online dictionary of biographies*. Disponível em: http://www.historyanthropologytimor.org/. Acesso em: 15/02/2016.

______. 2012a “Missões de outra natureza: etnografias católicas em Timor 1917-1931”, *in* Vítor Rosado Marques, Ana Cristina Roque e Ricardo Roque (eds.), *Atas do Colóquio* ‘*Timor: Missões Científicas e Antropologia Colonial’*, Lisboa: IICT, (Edição digital publicada em http://www.historyanthropologytimor.org)

______. 2012b. “*Uruvatju* e *Tjiapu*: genealogias invisíveis da etnografia missionária em Timor Leste”. In: Alberto Fidalgo Castro, Efrén Legaspi Bouza (ed.) & Alfonso Nácher. *Léxico Fataluku-Português*. Díli: Salesianos de Dom Bosco Timor-Leste. pp. 11-39.

SCHMIDT, Wilhelm. 1910. *L’origine de l’idée de Dieu:* é*tude historico-critique et positive*. Vienne: Imprimerie des Méchitharistes.

SILVA, Manuel Maria Alves da. 1905. *Dicionário português-galoli*. Macau: Tipografia Mercantil.

SILVA, Sebastião Maria Aparício da. 1889. *Dicionário português-tétum*. Macau: Tipografia do Seminário.

SOARES, Augusto da Costa. 1936. "Carta ao Pe. Jacinto". *BEDM*, 390:200-207.

______. 1938. "Carta ao bispo de Macau". *BEDM*, 408:636-640.

STEWART, Charles & SHAW, Rosalind. 1994. "Introduction: problematizing syncretism". In: ______. (org.). *Syncretism/anti-syncretism: the politics of religious synthesis*. London: Routledge. pp. 1-26.

STIPE, Claude E. *et al.* 1980. "Anthropologists versus missionaries: the influence of pressupositions [and comments and reply]". *Current Anthropology*, 21:165-179.

Resumo

O artigo caracteriza uma dimensão recorrente, antissincrética, no discurso de missionários católicos em Timor Leste no século XX e algumas das suas correspondentes ações evangelizadoras, sensivelmente até 1974, em torno da seguinte problemática: em que medida se dissociam ou se confundem, nas etnografias ou antropologias católicas, o momento colonial cristão e a realidade pré-colonial *pagã*? Procura-se demonstrar que os processos de indigenização de objetos ou representações de origem católica foram enjeitados pela Igreja, mesmo que fossem derivações históricas da ação missionária de outros séculos. A antropologia católica veiculava uma possível leitura intelectual de certos aspetos da complexa realidade timorense, em particular no que se refere às apropriações indígenas de traços materiais ou imateriais do catolicismo. O problema da interação multissecular entre a "religião timorense" e o cristianismo foi assim resolvido através da sua renegação.

Palavras-chave: antissincretismo, missionários católicos, história da antropologia, colonialismo português, apropriações indígenas.

Abstract

The article analyzes anti-syncretic dimensions in the discourse and praxis of Catholic missionaries in East Timor in the 20th century (until *c.* 1974), exploring the concept of continuity. In what ways are the Christian colonial moment and the *pagan* pre-colonial reality dissociated or mixed up in Catholic ethnography and anthropology? The article shows that local representatives of the Church rejected all kinds of indigenization of Catholic items, even if those processes were a historic outcome of the Portuguese missionary experiences of other centuries. Catholic anthropology represents, in any case, a possible intellectual reading of some aspects of the complex Timorese reality, by accentuating the power of indigenous religion and the strictly indigenous sense of any appropriations, even to the detriment of Christianity. The problem of the centuries-old interaction between the "Timorese religion" and Christianity was thus resolved through its denial.

Keywords: anti-syncretism, Catholic missionaries, history of anthropology, Portuguese colonialism, indigenous appropriations.